

# HUKUM ISLAM DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF KONSTRUKSI SOSIAL PETER L. BERGER

Mudzakir

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus  
Jl. Kampus STAIN No. 21 B Ngembalrejo, Kudus  
E-mail: ahmad\_mudzakir@gmail.com

**Abstract:** *Islamic Law in Indonesia from Peter L. Berger Social Construction Perspective.* The social institution of Islamic laws in social and nation life in Indonesia is a part of religious tradition. Its construction internalize in activities and interaction among individual on how to solve problems that they face. The form of its objective and socialization depends on characteristic of the community, it's meaning that socialization becomes the key of social institution through their figure or key person (significant others). The aims of socialization is to fulfill the community with knowledge about the foundation of religious social institution norm with its roles to direct the community and nation life of Indonesia as a plural community. The correlation between pluralism and *maslahah* in Islam had been implemented by Prophet Muhammad through Madinah Charter. Ontology of *maslahah* as religious universality has power to link the critical area beyond the pluralism with its variant of typology. So, Islamic laws construction as a part of religious life must have the value of *maslahah* to be accepted in all community, to achieve sociological status, and to gain religious and juridical legitimation. The three status of Islamic laws legitimation has been accepted as universal and valid for supporting social institution based on pluralistic.

**Keyword:** Socialization, *maslahah*, pluralism

**Abstrak:** *Hukum Islam di Indonesia dalam Perspektif Konstruksi Sosial Peter L. Berger.* Lembaga sosial hukum Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia merupakan bagian dari tradisi keagamaan. Konstruksinya menginternalisasi dalam setiap aktifitas dan interaksi antara individu tentang bagaimana mengatasi pelbagai masalah yang mereka hadapi. Wujud dari tujuan dan sosialisasinya tergantung pada karakteristik masyarakat, ini artinya bahwa sosialisasi menjadi kunci dari lembaga sosial melalui tokoh utamanya. Tujuan dari sosialisasi adalah untuk memenuhi masyarakat dengan pengetahuan tentang pokok-pokok dari norma lembaga sosial keagamaan sesuai dengan perannya untuk mengarahkan kehidupan masyarakat dan bangsa Indonesia sebagai masyarakat plural. Korelasi antara pluralisme dan *maslahah* dalam Islam sudah diimplementasikan oleh Nabi Muhammad melalui Piagam Madinah. Ontologi dari *maslahah* sebagai universalitas agama memiliki kekuatan untuk menghubungkan wilayah kritis di luar pluralisme dengan pelbagai tipologinya. Sehingga, penegakan hukum Islam sebagai bagian dari kehidupan beragama harus memiliki nilai-nilai *maslahah* untuk dapat diterima semua masyarakat, untuk mencapai status kemasyarakatan, dan untuk mendapatkan legitimasi agama dan yuridis. Tiga status dari legitimasi hukum Islam sudah diterima secara universal dan sah untuk membangun lembaga sosial berdasarkan pluralisme.

**Kata Kunci:** sosialisas, *maslahah*, pluralisme

## Pendahuluan

Terdapat hubungan antara terminologi hukum Islam, fikih, dan syariah. Dapat dijelaskan bahwa terminologi hukum Islam disamakan dengan terminologi fikih yang berarti hasil pemahaman para mujtahid tentang ketentuan

hukum syariah amali.<sup>1</sup> Abd. A'la menginisiasi fikih sebagai jurisprudensi hukum Islam.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, cet. ke-9, (Jakarta: Al-Majlis al-A'la al-Indonisi li al-Da'wah al-Islamiyah, 1972), h. 12.

<sup>2</sup> Abd. A'la dalam "Pengantar" Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, cet. ke-1, (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. viii.

Istilah jurisprudensi dipakai untuk kumpulan produk hukum pada masalah-masalah *juz'iyât* atau kumpulan produk keputusan hukum empiris tertentu. Di Barat terminologi yang lebih dikenal adalah hukum Islam (*Islamic law*) yang dipersamakan dengan term fikih.<sup>3</sup> Sementara syariah adalah jalan hidup yang merepresentasikan ketentuan dan kehendak Tuhan dan seringkali dipersamakan dengan *al-dîn*.

Hukum Islam atau fikih dibagi menjadi bidang ibadah *mahdhah* yang pelaksanaannya telah diatur melalui Sunnah Rasul (*muqaddarat*) bersifat *ta'abbudi* atau *ghairu ma'qûlah al-ma'nâ* dan bidang *mu'âmalah*,<sup>4</sup> bersifat *ta'aqquli* (*ma'qûlah al-ma'nâ*), produk hukumnya bersifat *ijtihâdiah* akan selalu mengalami dinamika pemahaman maupun penerapannya. Sifat dari produk hukum *ijtihâdiah* tersebut berpeluang melahirkan ragam pemahaman dan ragam bentuk penerapan sesuai konteks sosio-religius suatu masyarakat.<sup>5</sup> Namun demikian, ragam pemahaman dan penerapan hukum Islam semacam ini tidak boleh menyimpang koridor beragama, karenanya diperlukan panduan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan hukum Islam) agar terwujud *mashlahah* dalam bingkai *qashdu al-Syârî*.

Terdapat ragam teori untuk mengkonstruksi hukum Islam bidang *mu'âmalah* seperti di atas, salah satunya melalui teori konstruksi sosial Peter L. Berger yang menempatkan pengetahuan sehari-hari setiap individu anggota masyarakat sebagai titik awal lahirnya suatu tatanan masyarakat.

Dengan teori ini, sumber dan muatan pengetahuan hukum Islam bidang *mu'âmalah* yang ontologinya telah diakui dan diajarkan oleh masyarakat perlu dilembagakan menjadi tatanan masyarakat obyektif yang memiliki legitimasi sosiologis dan religius.

Unsur dan muatan pengetahuan hukum Islam tersebut awalnya bersifat subyektif, umpamanya pendapat Imam al-Ghazâlî (w. 505) dalam merumuskan hukum Islam. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa hukum Islam bidang *mu'âmalah* dimaksudkan untuk memelihara kehendak syariah itu sendiri (*al-muhâfazhatu 'alâ maqshûdi al-syar'î*),<sup>6</sup> yaitu mewujudkan tujuan pokok hukum Islam (*al-ushûl al-khamsah*); memelihara agama (*hifzhu al-dîn*), memelihara akal (*hifzhu al-'aql*), memelihara harta (*hifzhu al-mâl*), memelihara jiwa (*hifzhu al-nafs*) dan keturunan (*hifzhu al-nasl*).<sup>7</sup>

Konstruksi hukum Islam oleh Imam al-Ghazâlî tersebut menuntut wujudnya *mashlahah* secara tegas yang sebelumnya telah digagas para *fuqahâ'* secara samar-samar.<sup>8</sup> Fenomena ini menunjukkan bahwa hukum Islam bidang *mu'âmalah* ini bentuk pelaksanaannya bersifat longgar, sosiologis dan *ta'aqquli* atau *ma'qûlah al-ma'nâ*,<sup>9</sup> dan

<sup>6</sup> Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. II, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1988), h. 37.

<sup>7</sup> Ibn Zaghîbah 'Izz al-Dîn, *Al-Maqâshid al-'Âmmah li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Safwah li al-Tabî'ah wa al-Nasr wa al-Tauzî', 1996), h. 53-69.

<sup>8</sup> Imâm 'Izz al-Dîn ibn 'Abdu al-Salâm membagi *mashlahah* menjadi dua, duniawi dan ukhrawi, yang duniawi bisa diketahui melalui hukum kebiasaan (*al-'âdah*) dengan analisis rasional. Lihat: 'Izz al-Dîn ibn 'Abdu al-Salâm, *Qawâ'idu al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, Juz I, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.) h. 10. Sedangkan yang ukhrawi bisa diketahui melalui petunjuk dari Allah dalam janji, ancaman, dan larangan-Nya yang terdapat pada dalil-dalil naqli. 'Izz al-Dîn mengambil contoh *al-ladzât* dalam Qs. al-Zukhruf [43]: 71 "di sana mereka mendapat segala yang diinginkan dan segala yang sedap dipandang". Juga dalam Qs. Ali Imrân [3]: 170 "Mereka gembira karena karunia Allah yang diberikan kepada mereka". Sedangkan contoh *mafsadât* 'Izz al-Dîn mengambil contoh Qs. Ibrâhîm [14]: 17 "kematian menginatinya dari setiap sudut, padahal ia tidak mati, dibalik itu masih ada azab yang amat berat", dan Qs. al-Hajj [220]: 22 "Setiap mereka berusaha keluar dari neraka karena pedihnya siksa yang diterima mereka dikembalikan lagi".

<sup>9</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 52.

<sup>3</sup> Jassir Auda, *Maqâshid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law*, (London-Washington: The IIT Press, 2008), h. 57.

<sup>4</sup> 'Abd al-Wahâb Khalâf, memerinci *al-ahkâm al-mu'âmalât* menjadi tujuh cabang: *ahkâm al-ahwal syakhsiyyah*, *ahkâm al-madaniyyah*, *ahkâm al-jinaiyyah*, *ahkâm al-mura'faat*, *ahkâm al-dustûriyyah*, *ahkâm al-da'uliyah*, *ahkâm al-igtishadiyyah wa al-maliyyah*. Lihat 'Abd al-Wahâb Khalâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, 1972, h. 32-33. Demikian pula Wahbah al-Zuhailî dalam, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. I, 1988, h. 421.

<sup>5</sup> Bidang *mu'âmalah* melengkapi hukum Islam bidang *i'bâdah* yang memiliki kualifikasi *ta'abbudi* (*ghayru ma'qûlah*). Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 40-41.

para *fuqahâ'* diberi peluang untuk berijtihad dalam mengembangkan dan menerapkannya untuk mewujudkan *mashlahah* dalam bingkai *maqâshid al-syari'ah*.<sup>10</sup>

Konstruksi hukum Islam bidang ibadah *mu'âmalah* bagi masyarakat Indonesia sekarang perlu memperhatikan ragam sumber pengetahuan dan pengalaman intersubektivitas individu yang sedang berkembang, agar eksternalisasinya sebagai kenyataan sosial (*social fact*) mampu berintegrasi dengan sumber pengetahuan lokal. Konstruksi tentang hubungan antara pengetahuan beragama individu dalam konteks sosial di mana pengetahuan itu timbul, berkembang dan dilembagakan dapat dikaji dengan teori sosiologi agama (subbidang sosiologi pengetahuan) perspektif Peter L. Berger (1929–2012 M) dan Thomas Luckmann (1927–2008 M).<sup>11</sup>

### Meta Teori pada Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger

Peter Ludwig Berger lahir di Vienna Austria tahun 1929, berkarir pada bidang akademik di Amerika Serikat. Tahun 1956 hingga 1958 menjadi profesor muda di Universitas North Carolina; 1958 hingga 1963 ia menjadi profesor madya di Seminari Teologi Harford. Tonggak karir berikutnya adalah jabatan sebagai profesor di New School for

Social Research, Universitas Rutgers, dan Boston College. Sejak 1981 Berger menjadi Profesor Sosiologi dan Teologi di Universitas Boston, dan sejak 1985 menjadi direktur di Institut Studi Kebudayaan Ekonomi yang beberapa tahun lalu berubah menjadi Institut Kebudayaan, Agama dan Masalah Dunia.<sup>12</sup>

Berger dikenal luas karena pandangannya bahwa realitas sosial adalah suatu bentuk dari interaksi kesadaran antar individu. Kesadaran itu timbul dari pengetahuan individu dalam berinteraksi dan tereksternalisasi menjadi tatanan sosial sebagai realitas obyektif.<sup>13</sup> Bersama Thomas Lukcman, Berger mengembangkan teori sosiologi bahwa 'masyarakat sebagai realitas obyektif dan realitas subyektif'. Analisisnya tentang masyarakat sebagai realitas subyektif menjelaskan proses dimana konsepsi individu tentang realitas dihasilkan dari interaksinya dengan struktur sosial.

Teori konstruksi sosial Berger pada mulanya timbul untuk merespon adanya sekularisasi dalam bentuk pluralisasi ideologi sehingga pengaruh dominan pemikiran keagamaan semakin kecil bahkan bergeser ke dalam kehidupan privat seseorang.<sup>14</sup> Menurut Berger, peran dan posisi pengetahuan agama sebagai pembentuk diri manusia, tidak akan terkikis oleh pengaruh pola pemikiran rasionalis-teknokratis.<sup>15</sup> Secara filosofis-metodologis pemikiran teknokratis akan memunculkan gambaran aktivitas manusia yang dibatasi oleh cara kerja mekanik (*determinisme mecanistic*) dan berdampak terhadap tidak berkembangnya sosiologi alternatif seperti yang dikehendaki filsafat manusia.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> *Maqâshid* sebagai tujuan syariah itu tersembunyi dalam setiap Firman-Nya yang harus dipahami secara cermat oleh para *fuqahâ'*. Lihat Abû Hamid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushûl*, Vol. 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 2000), h. 286.

<sup>11</sup> Konstruksi sosial Berger dianggap tepat, oleh karena 1). Perhatian Berger terhadap hubungan antara pengalaman manusia dan konteks sosial di mana pengalaman itu timbul, berkembang dan dilembagakan bertolak dari pemikirannya tentang masalah keagamaan. 2). Pranata sosial yang dilembagakan merupakan bagian dari produk kebudayaan nonmaterial yang obyektif, tertib, dan stabil dimaksudkan sebagai upaya mengarahkan pembentukan perilaku manusia dan dunianya agar tercipta kehidupan yang tertib dan stabil, suatu syarat untuk menjaga kelangsungan manusia dan dunianya. Lihat: Frans M. Parera, "Menyikapi Misteri Manusia sebagai Homo Faber", dalam *Tafsir Sosial atas Kenyataan—Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckman, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. xii.

<sup>12</sup> Peter L. Berger, *The Other Side of God -Sisi Lain Tuhan: Polaritas dalam Agama-agama Dunia*, (Yogyakarta: Qirtas, 2003), h. 459.

<sup>13</sup> Frans M. Parera, "Menyikapi Misteri Manusia sebagai Homo Faber", dalam *Tafsir Sosial atas Kenyataan—Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckman, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. xi-xii.

<sup>14</sup> Frans M. Parera, "Menyikapi Misteri Manusia sebagai Homo Faber", h. xi.

<sup>15</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci-Agama sebagai Realitas Sosial*, diterjemahkan oleh Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 22-23.

<sup>16</sup> Geger Riyanto, *Peter L. Berger – Perspektif Metateori*

Cara pikir determinisme-mekanistik yang didominasi positivisme (sebagai salah satu ciri peradaban modern) akan mendistorsikan fenomena masyarakat sebagai faktisitas perilaku dan kesadaran manusia. Bila eksternalisasi pengetahuan keagamaan manusia telah didistorsikan oleh cara pikir positivisme,<sup>17</sup> maka keberagaman manusia akan kehilangan karakteristiknya. Kompleksitas pengetahuan manusia tentang masyarakat tidak bisa disederhanakan oleh cara pikir determinisme-mekanistik yang mengeleminasikan unsur-unsur spiritual dan agama sebagai kebutuhan kodrat manusia. Hubungan timbal-balik antara manusia dengan masyarakat sebagai tempat pencurahan diri merupakan hubungan yang sangat kompleks,<sup>18</sup> penuh makna untuk menjadi wujud manusia dan wujud masyarakat dan atau dunia kebudayaan yang tidak terlepas dari ragam kompleksitas muatan dimensi kebutuhan kodrat manusia.

Paradigma yang mendasari kerangka berpikir hubungan timbal-balik antara manusia dengan masyarakat tersebut, di antaranya konsep Durkheim (1858-1917) seorang positivis yang mendudukan

manusia pada posisi pasif dibatasi oleh norma-norma yang menjadi pranata sosial masyarakatnya, kemudian konsep Weber (1864-1920) penganut postpositivisme yang mendudukan manusia sebagai makhluk yang aktif dan kreatif terhadap lingkungannya.<sup>19</sup> Yang pertama masuk kategori paradigma fakta sosial sedangkan yang kedua masuk kategori paradigma definisi sosial.

Sebagai tokoh penggagas paradigma definisi sosial, pada mulanya Weber menaruh perhatian terhadap tindakan sosial dan antar hubungan sosial (*social action* dan *social relationship*), yaitu tindakan individu dan atau kolektif yang memiliki makna bagi dirinya dan diarahkan kepada tindakan orang lain.<sup>20</sup> Bagi Weber, sosiologi mula-mula adalah ilmu pengetahuan tentang tindakan sosial, ia menolak determinisme seperti yang diungkap Durkheim bahwa perilaku manusia dibentuk oleh kultur dan struktur sosial, manusia dikurung dalam suatu jaring dan dipaksa bertindak oleh lingkungannya.<sup>21</sup> Weber menganggap bahwa paksaan dan determinisme itu bersifat relatif, ia berpendapat bahwa masyarakat adalah produk dari tindakan antar individu yang berbuat dalam kerangka fungsi nilai, motif dan kalkulasi rasional.<sup>22</sup>

Konsep Weber tentang tindakan sosial tampak adanya unsur dalam masyarakat yang tidak bisa diamati secara rasional seperti unsur *affectional action* berupa simbol-simbol bahasa, sikap, tindakan, institusi dan lain-

*Pemikiran*, cet. ke-1, (Jakarta: LP3ES, 2009), h. 104-118. Secara fitri, manusia mempunyai banyak kebutuhan dan dorongan. Ada kebutuhan material, biologis, hewani, rasional, ruhani dan religi. Berbagai kebutuhan tersebut dituntut oleh berbagai kodratnya sebagai manusia yang berbeda dengan makhluk-makhluk infrahuman lainnya. Lihat: W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika – Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. ke-1, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999), h. 16.

<sup>17</sup> Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Belukar, 2004), h. 94. Di bawah naungan positivisme, ditetapkan bahwa obyek kajian harus memenuhi syarat-syarat: dapat diamati (*observable*); dapat diukur (*measurable*); dapat diuji (*testable*) dan dapat diramalkan (*predictable*) oleh indra manusia. Positivisme menggunakan metodologi analitik dalam pengembangan ilmunya: mencari unit terkecil, yang dihipunkan dan dianalisis sebagai fakta indrawi (*perceived view*), yang dieliminasi dari konsep dan ide dari subyek, dipisahkannya subyek dari obyek, dengan implikasi dunia ilmu tereliminasi dari manusia sebagai subyek atas obyeknya, lebih lanjut kehilangan orientasi humanitasnya ilmu sosial dan humaniora. Baca: Noeng Muhadjir, *Metodologi Keilmuan – Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2007), h. 133.

<sup>18</sup> George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm science*, alih bahasa oleh Ali Mandan dengan judul "sosiologi Ilmu Pengetahuan", (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), h. 44.

<sup>19</sup> Secara ontologis, aliran postpositivisme memandang bahwa realitas memang ada dalam kenyataan, tetapi mustahil bila suatu realitas dapat dilihat secara obyektif oleh manusia (peneliti). Lihat: Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Belukar, 2004), h. 94-98.

<sup>20</sup> George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm science*, h. 44-49

<sup>21</sup> Beryl Langer tentang "Emile Durkheim" dalam Peter Beilharz, *Teori-Teori Sosial – Observasi Kritis terhadap Para Filosof Terkemuka*, alih bahasa Sigit Jatmiko, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003), h. 103.

<sup>22</sup> Jean Francois Dortier tentang "Max Weber Sosiolog Modernitas" dalam Philippe Cabin & Jean Francois Dortier (ed), *Sosiologi - Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, alih bahasa Ninik Rochani Sjams, (Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2008), h. 36.



lain yang berlangsung di dalam pemikiran dan kesadaran keberagamaan para aktor (*intersubjective*). Tindakan sosial keagamaan semacam ini hanya bisa dipahami dengan menggunakan pendekatan fenomenologi, terutama fenomenologi agama.<sup>23</sup>

Di tangan Edmund Husserl (1859-1938) fenomenologi berkembang menjadi suatu metodologi,<sup>24</sup> dan memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan yang tengah mengalami krisis akibat pola pemikiran positivistik dan saintistik dalam mengkaji dunia-kehidupan (*lebenswelt*).<sup>25</sup> Kajian kompleksitas dunia-kehidupan ini memberikan inspirasi kepada ilmu-ilmu sosial dan humaniora (*social and human sciences*) yang sedang mengalami reduksi karena pengaruh pendekatan positivistik-rasionalistik yang di kemudian hari disadari memiliki kelemahan ketika dihadapkan pada fenomena beragama yang momot makna.<sup>26</sup>

Menurut Husserl,<sup>27</sup> fenomenologi harus-

<sup>23</sup> Fenomenologi sebagai cara atau metode dalam mendekati obyek, bisa digunakan oleh berbagai bidang ilmu, termasuk studi agama. Namun kesulitan dalam penyelidikan fenomenologi agama sudah terasa, karenanya menggunakan dua pola yang berbeda, pertama: melalui membandingkan berbagai macam gejala dari bidang yang sama antara berbagai macam agama, kedua: dengan mencermati persoalan-persoalan dan mengkoordinasikan data agama. Lihat: Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, alih bahasa oleh Kelompok Studi Agama Driyarkara, cet. ke-6, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), h. 6-7.

<sup>24</sup> James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, (New York: The Continuum International Publishing Group, 2006), h. 9.

<sup>25</sup> Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, h. 161.

<sup>26</sup> Agama Islam sebagai agama wahyu merupakan ajaran yang diwahyukan, bukan merupakan produk kebudayaan sebagaimana pandangan Geertz. Agama dalam pandangan Geertz masuk kategori keberagamaan (*religiosity*) dan dijadikan acuan Nur Syam dalam penelitiannya tentang Islam Pesisir, ia bersifat sosiologis (ijtihadiah). Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 34-35. Dalam catatan penulis, Nur Syam menempatkan agama dalam perspektif Geertz yang melihat agama sebagai sistem kebudayaan. Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir*, h. 2.

<sup>27</sup> Jauh sebelum Edmund Husserl, pendekatan fenomenologi telah digunakan Immanuel Kant untuk membedah kenyataan sosio-religius. Dalam pandangan Immanuel Kant, pengetahuan yang mengandalkan indra dan akal hanya mampu menjangkau fenomena atau gejala, paradigma ilmu-ilmu empiris tidak mampu memahami dunia noumena, dunia

lah kembali kepada halnya sendiri yang harus menampakkan dirinya. Lewat *epoche* obyek pengetahuan dilepaskan dari unsur-unsur sementarnya yang tidak hakiki, sehingga tinggal *eidos* yang menampakkan diri atau mengkonstitusikan diri dalam kesadaran. Perkembangan fenomenologi tampak jelas, sejak Descartes (1596-1650) hingga Hegel yang mengembangkan pengetahuan lewat konstruksi spekulatif di dalam budi. Bagi Husserl, pengetahuan sejati adalah kehadiran data dalam kesadaran budi, bukan rekayasa pikiran untuk membentuk teori.<sup>28</sup> Melalui sentuhan Alferd Schutz (1899-1959 M) dan Weber, fenomenologi berubah dari semula sebagai *isme* menjadi teori dan metode dalam mendekati suatu persoalan ilmu-ilmu sosial dan humaniora termasuk fenomenologi agama.<sup>29</sup>

Fenomenologi Husserl mengenalkan cara mengekspos *meaning* dengan mengeksplisitkan struktur pengalaman yang masih implisit, melalui konsep intensionalitas (kesadaran), intersubyektivitas, dan intuisiisme atau transendentalisme.<sup>30</sup> Dengan konsep

religiusitas yang berisi moral. Moral adalah kata hati, suara hati, perasaan, suatu prinsip yang *a priori*, absolut. Ia merupakan suatu realitas yang mengendalikan diri manusia, kata hati yang menentukan benar atau salah, *categorical imperative*, suatu perintah tanpa syarat yang ada dalam kesadaran manusia. Lihat Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, h. 64-65. Lebih jauh Kant berpendapat bahwa keteraturan dunia empiris itu memang ada bila obyek dilihat secara keseluruhan melalui akal teoretis. Akan tetapi, itu semua tidak kuat untuk dijadikan argumen adanya Tuhan yang mengatur dunia empiris itu. Dalam konteks ini peran "moral" dalam perspektif Kant menjadi dasar pembuktian adanya Tuhan melalui akal praktis. Karena akal teoretis (logis) tidak dapat dijadikan dasar kebenaran agama, maka Kitab Suci harus dipahami sesuai dengan nilai moral di atas. Lihat Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum-Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), h. 159-169.

<sup>28</sup> Mariasusai Dhavamany, *Phenomenology of Religion*, h. 6

<sup>29</sup> Alferd Schultz melihat suatu tindakan subyektif bermakna, memiliki asal-usul sosialnya (*a postereory*) yaitu muncul dari dunia-kehidupan bersama atau dunia kehidupan-sosial, berbeda dengan Weber melihat bahwa tindakan bermakna itu dari individu yang terisolasi (*a priori*). Lihat Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, h. 163.

<sup>30</sup> Intensionalitas merupakan keterarahan subyek dalam memaknai pengalaman dengan membuat pembobotan isi persepsinya, imajinasinya, ataupun ketidaksukaannya terpisah dari pengalaman lainnya. Intersubyektivitas merupakan bagian dari telaah fenomenologi transendental yang kebenarannya

*lebenswelt*, fenomenologi Husserl lebih jauh kemudian memiliki karakteristik tersendiri dalam pengembangan fenomenologi agama.<sup>31</sup> Fenomenologi berkontribusi mendeskripsikan historisitas *lebenswelt* dan menemukan 'endapan makna' dalam kenyataan dunia-kehidupan itu. Dunia-kehidupan sebagai fenomena sosial, merupakan sistem simbol yang harus dipahami dalam kerangka konteks sosio-kultur yang membangunnya. Hal ini berarti bahwa unsur subyek dilihat sebagai bagian tidak terpisahkan dari proses terciptanya suatu dunia-kehidupan dan sekaligus mendapatkan dukungan metodologisnya.

'Endapan makna' yang ditemukan oleh fenomenologi Husserl menjangkau dimensi transendental, bahwa tindakan manusia beragama dalam membangun dunia-kehidupannya dituntun oleh sistem nilai atau sistem evaluasi yang terintegrasi ke dalam pengetahuan antar individu manusia. Sebagai manusia beragama (*homo religiosus*) pengetahuannya telah diarahkan oleh iman sebagai *material of act and quality of act* (unsur dan sifat penggerak). Artinya, dalam mengkonstruksi dunia-kehidupan digerakkan oleh endapan makna (kesadaran beragama) sebagai *eidos (a postereori)*.<sup>32</sup> Terdapat *noumena* di balik realitas yang tampak dan tidak berdiri sendiri, karena yang tampak merupakan refleksi dari realitas transendental.<sup>33</sup>

diterima melalui proses intuisi. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Keilmuan-Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*, h. 132-134.

<sup>31</sup> Khozin Afandi, *Hermeneutika dan Fenomenologi-dari Teori ke Praktik*, (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007), h. 3.

<sup>32</sup> Berbeda dengan pengetahuan konsep Weber yang dihasilkan dari kesimpulan *a priori* yang tidak tergantung pada adanya pengalaman atau yang ada sebelum pengalaman. Sedangkan pengetahuan agama dihasilkan dari kesimpulan *a posteriori* yang terjadi sebagai akibat pengalaman beragama (konsep Schutz). Lihat Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), h. 139.

<sup>33</sup> Pendekatan fenomenologi harus mampu membedakan bentuk pengalaman khas dalam beragama, fenomena Yang Ilahi dengan fenomena yang insani. Kedua fenomena ini berasal dari tradisi beragama yang berbeda untuk mendeskripsikan

Dunia-kehidupan manusia (*lebenswelt*) sebagaimana konsep nilai Max Scheler (1874-1928)<sup>34</sup> dan fenomenologi dunia-kehidupan Alfred Schutz (1899-1959 M),<sup>35</sup> berarti dunia atau semesta kecil, rumit dan lengkap, terdiri atas lingkungan fisik, sosial, interaksi antar manusia (intersubektivitas) dan nilai-nilai. Dunia-kehidupan merupakan kebudayaan dan peradaban umat manusia sebagai kenyataan sosial dalam masyarakat, secara teoritis hanya bisa dipahami dan ditafsirkan bila status otonominya berada pada posisi ilmu-ilmu kemanusiaan (*humanities*).

Dalam konteks tersebut tepat meletakkan sosiologi pengetahuan perspektif Berger sebagai pisau analisis dunia-kehidupan atau budaya masyarakat berbasis agama.<sup>36</sup> Dalam pandangan Berger, realitas obyektif yang tampak sebagai semesta kecil dan lengkap yang disebut dengan masyarakat itu merupakan refleksi dari realitas subyektif yang tidak berdiri sendiri, ia tidak bisa dipahami oleh pengetahuan yang menggunakan pendekatan positivistik dan karenanya harus memanfaatkan pendekatan fenomenologi.<sup>37</sup> Secara khusus Berger

kesimpulan yang *a priori* dan yang *a postereori*. Lihat Peter L. Berger "Problema dan Agenda" dalam *Sisi Lain Tuhan (The Other Side of God)-Polaritas dalam Agama Agama Dunia*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Qirtas, 2003), h. 5.

<sup>34</sup> Perspektif Scheler tentang nilai adalah sebagai sesuatu yang dituju oleh perasaan, yang mewujudkan *a priori* emosi. Nilai bukan idea atau cita, melainkan sesuatu yang konkrit yang hanya dapat dialami dengan jiwa yang bergetar, dengan emosi. Akal tidak dapat melihat nilai, sebab nilai tampil jikalau ada rasa yang diarahkan kepada sesuatu. Dari sini jelas bahwa pendapat tentang nilai berbeda dengan pendapat Kant. Menurut Kant nilai adalah suatu *a priori* formal, sementara Scheler nilai adalah *a priori* material dan bersifat mutlak, tidak dapat berubah, dan berada demi dirinya sendiri, yang berubah pengenalan dan nisbah kita terhadap nilai. Lihat: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1985), h. 145

<sup>35</sup> Frans M. Parera, "Menyikapi Misteri Manusia sebagai Homo Faber", dalam *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, h. xiv.

<sup>36</sup> Pada sosiolog merujuk Berger sebagai seorang ahli sosiologi pengetahuan atau sosiologi agama. Lihat: Geger Riyanto, *Peter L. Berger- Perspektif Metateori Pemikiran*, cet. ke-1, (Jakarta: LP3ES, 2009), h. 35.

<sup>37</sup> Paradigma ilmu-ilmu kealaman hanya mengenal kebenaran tunggal, berwawasan filsafat positivisme Auguste Comte, menolak metafisika dan teologi, atau setidaknya

memanfaatkan konsep fenomenologi Max Scheler dan Alfred Schutz,<sup>38</sup> yang bertolak dari aktivitas individu yang tereksternalisasi dari intersubektivitas antar individu dalam masyarakat.

Fenomenologi mengkaji kenyataan kehidupan sehari-hari sebagai realitas utama gejala bermasyarakat.<sup>39</sup> Realitas kehidupan itu berupa keseluruhan interaksi aktivitas antar individu yang mencerminkan adanya pengetahuan dan pengalaman dalam interaksi itu. Pengetahuan dan pengalaman tersebut bersumber dari berbagai norma, mulai dari norma sosial (adat kebidayaan), norma susila, mitos dan norma agama.<sup>40</sup> Khusus bagi masyarakat beragama, masyarakat

itu merupakan produk manusia beragama dan akan memberi umpan balik kepada produsernya atau membentuk manusia beragama pula. Sebagai produk manusia beragama, masyarakat yang dianalogikan sebagai semesta kecil dan lengkap itu terbentuk dari aktivitas dan kesadaran manusia yang bersumber dari agama.<sup>41</sup>

Dengan pijakan sosiologi pengetahuan perspektif Berger dan kerangka pikir transendental Husserl tersebut dapat dijelaskan bahwa tindakan sosial (*social actions*) para *fuqahā'* dalam mengkonstruksi hukum Islam, masing-masing pengetahuannya telah diarahkan oleh *material of act and quality of act*. Menganalisis obyek secara holistik interpretatif berarti bahwa suatu fakta tidak lepas dari konteks keseluruhannya—sudah ada pemaknaan sejak memahami, menganalisis, maupun saat membuat kesimpulan—sebagaimana para *fuqahā'* memahami suatu teks yang didahului *values* dan *idea*.<sup>42</sup>

Fenomena empiri-transendental yang terkonstruksi ke dalam tatanan sosial yang dilembagakan dapat ditemukan dalam interaksi antar individu (intersubyektif). Berger menggunakan panduan cara pikir Durkheim mengenai obyektivitas, dan cara pikir Weber mengenai subyektivitas. Dengan kata lain masyarakat di atas individu (perspektif paradigma fakta sosial) dan individu di atas masyarakat (perspektif

tidaknya mendudukkan metafisik dan teologik sebagai hal yang primitif. Menurut positivisme, ilmu yang valid adalah ilmu yang dibangun dari empiri, epistemologinya dibangun dengan menspesifikasikan obyek secara eksplisit dieliminasi dari konteks besarnya (obyek lain) yang tidak menjadi fokus kajian. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002), h. 11-13.

<sup>38</sup> Sumbangan fenomenologi kehidupan bermasyarakat Alfred Schutz yang bertolak dari pandangan Weber bahwa tindakan manusia menjadi suatu hubungan sosial (*social relationship*) bila manusia lain memberikan arti terhadap tindakannya itu, dan manusia lain memahami pula tindakannya itu sebagai sesuatu yang penuh arti. Secara khusus Schutz memperhatikan bentuk hubungan tindakan individu (intersubyektif) dengan individu lain, yang ia sebut sebagai antar-subyektivitas. Konsep antarsubyektivitas ini mengacu kepada suatu kenyataan bahwa kelompok-kelompok sosial saling menginterpretasikan tindakannya masing-masing dan pengalaman mereka juga diperoleh melalui cara yang sama seperti yang dialami dalam interaksi secara individu (dalam kesadaran individu seseorang juga terdapat kesadaran yang sama pada individu orang lain). Faktor saling memahami satu sama lain baik antar individu maupun antar kelompok ini diperlukan untuk terciptanya kerja sama di hampir semua organisasi sosial. Lihat Irving M. Zeitlin, *Memahami Kembali Sosiologi-Kritik terhadap Teori sosiologi Kontemporer*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998), h. 259-266.

<sup>39</sup> Analisis sosio-psikologis menunjukkan bahwa realitas utama sebagai gejala aktivitas manusia dimotivasi oleh tiga nilai: Bio genetis, sosio genetis dan teo genetis. Lihat: Koentjaraningrat: *Pengantar Ilmu Antropologi*, cet. ke-7, (Jakarta: Aksara Baru, 1989), h. 112. Dalam perspektif antropologi, motivasi tindakan individu yang dikualifikasikan sebagai realitas utama didorong oleh nilai primer (*primary value*) individu. Sebagai manusia beragama (beriman), nilai primer atas tindakannya didominasi oleh teo genetis.

<sup>40</sup> Agama dalam konteks di atas tidak lagi dalam wujud teks atau ajaran yang harus didekati dengan teologis-normatif, tetapi dimensi teologis-normatif beragama yang sudah meng-ejawantah dalam kehidupan empiris (*religiosity*) yang harus didekati dengan historis-kritis. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, h. 4.

<sup>41</sup> Agama memang multi-dimensi dan mengharuskan bagi setiap peneliti memanfaatkan teori secara seksama dalam mengkaji agama, karena masing-masing memiliki karakteristik yang berbeda. Dalam perspektif teologis-normatif, wujud agama berupa teks atau ajaran, terlepas dari keterlibatan manusia. Sementara dalam perspektif historis-kritis, wujudnya berupa respon manusia terhadap teks (penafsiran, pemahaman, pemikiran, persepsi, sikap, perilaku pemeluk ajaran) menjadi sebuah realitas (individu dan kelompok), sudah terjadi pergeseran paradigma pemahaman tentang agama, dari yang dahulu terbatas pada “idealitas” ke arah “historisitas”, dari yang hanya berkisar pada “doktrin” ke arah entitas “sosiologis”, dari diskursus “esensi” ke arah “eksistensi”. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) h. 9.

<sup>42</sup> Noeng Muhadjir, *Metodologi Keilmuan-Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*, h. 134-135.

paradigma definisi sosial). Berger melihat keduanya sebagai sesuatu yang tidak bisa dipisahkan, dalam kehidupan manusia dan masyarakatnya terdapat subyektivitas dan obyektivitas<sup>43</sup>.

Melalui sentuhan Hegel, yaitu tesis, antitesis dan sintesis, Berger menemukan konsep untuk menghubungkan antara yang subyektif dengan yang obyektif melalui konsep dialektika yang dikenal sebagai eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi. Eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia, obyektivasi merupakan interaksi sosial dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi, sementara internalisasi berarti individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya.<sup>44</sup>

Dialektika ketiga momen ini berjalan secara simultan, artinya ada proses menarik keluar (eksternalisasi) sehingga seakan-akan realitas sosial itu berada di luar individu, kemudian ada proses penarikan kembali (internalisasi) ke dalam setiap individu, seakan realitas sosial yang obyektif berada di dalam diri setiap individu. Obyektivasi merupakan produk realitas sosial dari intersubyektivitas individu-individu yang dilembagakan menjadi kenyataan obyektif. Melalui eksternalisasi masyarakat merupakan produk individu, sedangkan proses internalisasi menjadikan individu sebagai produk masyarakat.<sup>45</sup>

Menganalisis suatu institusi sosial hukum Islam di Indonesia sebagai realitas sosial, langkahnya bisa dimulai dari analisis

hadirnya institusi hukum Islam ke bumi nusantara Indonesia sebagai institusi sosial. Kehadiran institusi sosial tersebut mengharuskan setiap individu melakukan internalisasi yang berkelanjutan dengan eksternalisasi dan melahirkan obyektivasi sebagai produk baru atas konstruksi sosial masyarakat Indonesia. Dengan demikian institusi hukum Islam yang berkembang di Indonesia merupakan produk dari proses pelembagaan berbagai kegiatan, opini, ritual, dan tindakan sosial masyarakat lokal dalam konteks sosio-religio-kultur masyarakat Indonesia.<sup>46</sup>

### Konstruksi Hukum Islam di Indonesia

Kedudukan hukum Islam bidang *mu'âmalah* dalam tatanan hukum nasional di Indonesia telah diakui sebagai salah satu sumber pembentukan (legislasi) hukum nasional bersama-sama dengan institusi hukum lainnya.<sup>47</sup> Pengakuan terhadap institusi hukum Islam sebagai salah satu sumber pembentukan hukum nasional merupakan peluang bagi umat Islam memberikan kontribusi dalam proses konstruksi hukum nasional, baik dalam bentuk kultur masyarakat maupun sebagai undang-undang.

Ragam pluralitas masyarakat Indonesia menjadi permasalahan tersendiri, tetapi bukan berarti tidak ada jalan keluar untuk memberlakukan hukum Islam bidang *mu'âmalah*. Rasulullah sendiri ketika mendirikan negara Madinah telah memposisikan syari'ah Islam sebagai konstitusi dan Rasulullah mampu membangun masyarakat yang kokoh di atas pondasi plurarisme

<sup>43</sup> Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, 1994, h. 28-65. Bandingkan Roland Robertson (ed), *Agama-dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, 1995), h. 69-70.

<sup>44</sup> Frans M. Parera, Pengantar dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, 1994, h. ix-xx.

<sup>45</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, cet. ke-1, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 37-38.

<sup>46</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, h. 41.

<sup>47</sup> Pada saat bersamaan sejarah mencatat bahwa hukum Islam sesungguhnya telah menjadi bagian pranata sosial di wilayah nusantara setidaknya sampai akhir abad ke-19 M. Munculnya teori *Receptio in Complexu* yang dikembangkan oleh Lodewijk Willem Christian van den Berg (1885-1927), pemberlakuan hukum Islam sejajar dengan sistem hukum lainnya. Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1974), h. 40-50.



masyarakat.<sup>48</sup> Masalahnya sangat tergantung bagaimana mengkonstruksi norma agama Islam ke dalam tatanan sosial masyarakat Indonesia. Dalam konteks semacam ini, pendekatan politis dan teologis akan banyak mengalami hambatan, karenanya perlu pendekatan sosiologis agar masyarakat secara tidak langsung mengkonstruksi tatanan sosialnya sendiri. Hal demikian telah dibuktikan adanya obyektivasi pengetahuan beragama dalam bentuk Undang Undang dasar 1945 yang memberikan peluang memilih alternatif mengamalkan ajaran agama dan melaksanakan hukum bagi setiap pemeluk agama sebagai asas kebebasan memeluk ajaran agama.<sup>49</sup>

Jika upaya tersebut diarahkan pada pelaksanaan bidang ibadah *mu'âmalah*, maka persoalannya terletak pada bagaimana mengkonstruksi hukum Islam bidang *mu'âmalah* itu ke dalam tatanan hukum nasional.<sup>50</sup> Terdapat ragam sistem hukum yang dianut Indonesia sekarang ini, Eropa Kontinental, Anglo Saxon, sistem hukum adat dan sistem hukum Islam. Fakta menunjukkan bahwa tidak setiap negara mampu secara konsisten berpegang pada satu sistem hukum dalam menyelesaikan persoalan.

Ragam sistem hukum dan norma yang dipegangi masyarakat untuk mengatur cara-cara berbangsa dan bernegara merupakan

kekayaan yang dapat dimanfaatkan dengan tetap memperhatikan karakteristik yang ada pada masyarakat itu. Persoalannya adalah bagaimana proses pelembagaan antar-subyektivitas kelompok umat Islam tentang konsep dan penerapan hukum Islam, terlebih masih terdapat sebagian umat Islam yang tidak menghendaki hukum Islam sebagai pranata hukum nasional. Dalam konteks semacam ini, konstruksi hukum nasional harus menemukan universum yang mampu menghubungkan antar pengetahuan individu tentang sumber hukum agar konstruksinya mampu mencapai legitimasi sosiologis, politis dan religius tanpa mempermasalahkan form atau bentuknya.

Mengkonstruksi suatu pranata sosial hukum Islam berarti mengkonstruksi pengetahuan dan pengalaman yang telah dipahami oleh masyarakat itu, menjadi tatanan sosial untuk menjaga stabilitas budayanya. Pranata sosial hukum Islam pada masyarakat plural diperlukan universum yang mampu menghubungkan ragam pengetahuan masyarakat seperti keadilan, kejujuran, persaudaraan yang kehadirannya diterima oleh seluruh ragam elemen masyarakat itu. Dengan demikian, kehidupan sosial merupakan hasil ciptaan manusia kreatif dan menghasilkan tatanan sosial, yang memang dibutuhkan oleh ragam elemen masyarakat dan sekaligus mampu menjaga stabilitas dunia sosialnya.

Istilah konstruksi sosial atas realitas (*social construction of reality*) merujuk pada proses sosial melalui tindakan dan interaksi dimana individu menciptakan secara terus-menerus suatu realitas dari pengetahuan dan pengalaman yang dimiliki dan dialami bersama secara subyektif.<sup>51</sup> Teori ini berakar pada paradigma konstruktivis yang melihat realitas sosial diciptakan dari

<sup>48</sup> Muslim A. Kadir, *Dasar-dasar Praktikum Keberagamaan dalam Islam*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 278.

<sup>49</sup> Jika kita merujuk pada Pasal 28 (e) Ayat 2 Undang Undang Dasar 1945 hasil amandemen, disebutkan: "Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya". Undang-undang ini disempurnakan pula dengan Pasal 29 Ayat 1 dan 2 yang menyebutkan: "Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya, dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". Undang-undang yang baru disebutkan di atas pada prinsipnya sudah cukup mapan sebagai jaminan konstitusi untuk kebebasan beragama di Indonesia.

<sup>50</sup> Pasal 28 (e) Ayat 2 Undang Undang Dasar 1945 tidak mengkualifikasi pelaksanaan ajaran agama bidang *ibâdah* dan *mu'âmalah*, peluang ini dimungkinkan mengkonstruksi hukum Islam bidang *mu'âmalah* sesuai konteks sosio-religio dan kultural masyarakat Indonesia.

<sup>51</sup> Margaret Poloma (ed), *Sosiologi Kontemporer*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 15

intersubyektivitas individu, dan individu menjadi penentu dunia sosial yang dikonstruksi berdasarkan pengetahuannya.<sup>52</sup>

Dengan teori tersebut dapat dikatakan bahwa manusia beragama menciptakan dunia realitasnya dituntun oleh pengetahuan *a postereory* yang mendahuluinya.<sup>53</sup> Dialektika antara pengetahuan yang mendahului, teks yang dipahami dan dunia realitas yang ada tereksternalisasi dalam bentuk interaksi baru antar individu sebagai anggota masyarakat. Masing-masing individu kemudian membangun sendiri pengetahuan atas realitas yang dilihat itu berdasarkan pada struktur pengetahuan yang telah ada sebelumnya. Konsep yang berasal dari Alfred Schutz ini yang menjadi titik tolak teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann.<sup>54</sup>

Teori konstruksi ini mengikuti konsep paradigma definisi sosial Weber yang mendudukan manusia sebagai makhluk yang aktif dan kreatif terhadap lingkungannya.<sup>55</sup> Dalam sosiologi pengetahuan, masyarakat dan dunia realitas atau dunia-kehidupan (*lebenswelt*) yang mengelilingi manusia dikonstruksi dari kesadaran individu dalam berinteraksi dengan individu lain (intersubyektivitas) dan dituntun oleh nilai-nilai yang dihayati individu-individu dalam masyarakat.<sup>56</sup> Bila

teori tersebut untuk membaca karakteristik sosio-religius masyarakat Indonesia, dapat dikatakan bahwa realitas sosio-religius masyarakat Indonesia merupakan refleksi keberagamaan yang sudah melembaga seperti terjelma pada teologi-teologi formal (keyakinan masyarakat) yang berfungsi sebagai ideologi.

Dengan demikian, fungsi atau posisi strategis sosiologi agama, sebagai sub bidang sosiologi pengetahuan antara lain menunjukkan bagaimana keyakinan sebagai ideologi memainkan peran sebagai alat legitimasi pranata sosial yang dikonstruksi oleh masyarakat untuk mengatur kehidupan publik.<sup>57</sup> Berkaitan dengan konstruksi hukum Islam sebagai pranata sosial, kesadaran beragamanya tercermin pada masing-masing peta kognitif setiap individu anggota masyarakat dan representasi pemikirannya dapat dicermati dari para *fuqahā'* dan para pemikirnya. Para tokoh masyarakat di Indonesia ini berijtihad secara individual kemudian diikuti oleh individu lain secara bersama-sama (*social actioan*). Tindakan inilah yang dimaksudkan Weber sebagai tindakan yang nyata-nyata diarahkan kepada orang lain,<sup>58</sup> sebagai bagian dari bentuk konstruksi pranata sosial untuk mengatur kehidupan bersama.

Menggunakan konsep Berger yang fokus pada analisis dunia kehidupan,<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Dalam penjelasan Deddy N Hidayat, bahwa ontologi paradigma konstruktivis memandang realitas sebagai konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu. Namun demikian, kebenaran suatu realitas sosial bersifat nisbi, yang berlaku sesuai konteks spesifik yang dinilai relevan oleh pelaku sosial. Lihat Deddy Hiadayat, *Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi* dalam Jurnal Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia, Vol. III. (Jakarta: IKSI dan ROSDA, 1999), h. 39.

<sup>53</sup> Konsep ini mengikuti Alfred Schutz dan berbeda dengan konsep Descartes dan Hegel yang memposisikan pengetahuan produk rasio sebagai *innate ideas* yang *a priori*.

<sup>54</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci-Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-2, 1994), h. 4-5

<sup>55</sup> Sebagai tokoh penggagas paradigma definisi sosial, pada mulanya Weber menaruh perhatian besar terhadap tindakan sosial dan antar hubungan sosial (*social action* dan *social relationship*), yaitu tindakan individu dan atau kolektif yang memiliki makna (bagi dirinya dan diarahkan kepada tindakan orang lain). Lihat George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm science*, alih bahasa oleh Ali Mandan, (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), h. 44-49.

<sup>56</sup> Sumbangan utama konsep Durkheim dalam sosiologi pengetahuan adalah apa yang disebutnya sebagai fakta sosial

(*social facts*) yaitu barang sesuatu (*thing*) yang berbeda dengan ide. Lihat George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm science*, h. 16-17

<sup>57</sup> Frans M. Parera, "Menyikapi Misteri Manusia sebagai Homo Faber", dalam *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Sejarah tentang sosiologi Pengetahuan*, oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckman, (Jakarta: LP3ES, t.t.), h. xii. Menurut Berger keyakinan sebagai ideologi memainkan peran sebagai alat legitimasi kekuasaan politik yang dibangun oleh masyarakat untuk menertibkan kehidupan publik semacam itu tidak bisa dipahami oleh pengetahuan yang menggunakan pendekatan positivistik - dan karenanya harus memanfaatkan pendekatan fenomenologi

<sup>58</sup> Jean Francois Dortier tentang "Max Weber Sosiolog Modernitas" dalam Philippe Cabin & Jean Francois Dortier (ed), *Sosiologi - Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, alih bahasa Ninik Rochani Sjams, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), h. 36

<sup>59</sup> Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial*

perhatian diarahkan kepada pengetahuan individu masyarakat dalam melaksanakan hukum Islam bidang *mu'âmalah*, sebagai suatu kenyataan sosial. Berbagai kenyataan yang awalnya bersifat individual-subyektif, tereksternalisasi dalam pergaulan sosial bekerjasama melalui bentuk-bentuk organisasi sosial keagamaan sebagai bagian dari aktivitas bermasyarakat. Kenyataan sosial dalam bentuk pengalaman intersubyektif tersebut kemudian dilembagakan dan menjadi kenyataan obyektif sebagai pranata sosial yang disepakati bersama.

Kenyataan sosial obyektif dalam lembaga sosial masyarakat Islam di Indonesia yang bermuatan ajaran agama berkelindan dengan berbagai budaya lokal. Diantara muatannya adalah norma hukum Islam yang diposisikan sebagai hukum adat, berintegrasi dengan norma-norma sosial yang dianut masyarakat.<sup>60</sup> Menempatkan hukum Islam sebagai hukum adat berarti menempatkan posisi hukum Islam yang tidak dapat dieliminasi dalam tatanan sosial obyektif, sekalipun Negara Indonesia menganut sistem hukum perundang-undangan (*positive law*).

Perlu dicermati bahwa pengetahuan masyarakat tentang hukum Islam terdapat subyektivitas (*paham madzhab hukum Islam*) dengan tipifikasi pengetahuan masing-masing telah menjadi bagian dari pola beragama masyarakat dan sebagian telah bergeser menjadi suatu idiologi.<sup>61</sup> Sebagian yang

lain berujud mitologi yang tidak memiliki sumber dari Alquran dan Hadis. Oleh karena itu dalam mengkonstruksi tatanan sosial hukum Islam harus memahami secara utuh struktur kesadaran individu dan kelompok sosial keagamaan itu. Pranata hukum Islam dalam analisis teori konstruksi sosial Berger, merupakan produk yang bersifat lokal-spesifik, analog dengan hasil dialektika antara *ijtihad* para *fuqahâ'* dengan realitas sosialnya.<sup>62</sup>

Pemahaman yang cermat dan utuh diperlukan, agar produk dari konstruksi pranata sosial hukum Islam tetap berada dalam koridor keberagamaan dan mendapatkan legitimasi religius. Dapat dikatakan bahwa pranata sosial hukum Islam merupakan salah satu proses pelebagaan hukum (*institutionalized*)<sup>63</sup> untuk masyarakat Indonesia yang mengakomodasi nilai dan budaya lokal yang ada dalam koridor agama Islam. Pluralitas budaya dan ragam nilai yang dianut masyarakat Indonesia melahirkan ragam tipifikasi kelompok sosial budaya dengan karakteristiknya masing-masing. Oleh karena itu dalam konstruksi pranata sosial hukum Islam diperlukan pendefinisian institusi dan situasi yang dialami bersama secara timbal balik.

Langkah penataan makna intersubyektif melalui pendefinisian mengantar terwujudnya kesepakatan kolektif dan in-

atas *Kenyataan-Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 1.

<sup>60</sup> Dengan posisi seperti ini, karenanya agama harus ikut bertanggungjawab atas adanya norma-norma susila yang baik yang diberlakukan untuk masyarakat secara umum. Oleh karena, agama berperan menyeleksi kaidah-kaidah susila yang ada dan mengukuhkan yang baik sebagai kaidah yang harus diwujudkan dan kaidah yang buruk harus ditinggalkan sebagai larangan atau tabu. Agama juga memberi sanksi yang harus dijatuhkan kepada orang yang melanggarnya dan mengadakan pengawasan yang ketat atas pelaksanaannya. Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, h. 45

<sup>61</sup> Nico Syukur Disterofin, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, cet. ke-5, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), h. 31-33.

<sup>62</sup> Interrelasi antar individu masyarakat (intersubyektivitas) masyarakat Indonesia memproduksi kenyataan sosial yang obyektif berupa undang-undang atau peraturan daerah yang obyektif melalui proses eksternalisasi menjadi kenyataan obyektif mempengaruhi kembali terhadap masyarakat melalui proses internalisasi. Di sinilah terjadi dialektika tesis, antitesis dan sintesis yang memandang masyarakat sebagai produk manusia dan manusia sebagai produk masyarakat. Dialektika itu berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen secara simultan, yakni eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi. Lihat Peter L. Berger, *Langit Suci-Agama Sebagai Realitas Sosial*, cet. ke-2, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 4.

<sup>63</sup> Yaitu proses bagaimana suatu perilaku menjadi berpola atau bagaimana suatu pola perilaku yang mapan itu terjadi. Dengan kata lain, pelebagaan adalah suatu proses berjalan dan terujinya sebuah kebiasaan dalam masyarakat menjadi institusi/ lembaga yang akhirnya harus menjadi paduan dalam kehidupan bersama.

tegratif dari kelompok sosial budaya, suatu syarat untuk mendapatkan legitimasi sosiologis terhadap pranata sosial yang dilembagakan.<sup>64</sup> Legitimasi sosiologis bagi suatu tatanan sosial dalam kajian ilmu hukum dapat dianalogikan dengan univikasi dan kodivikasi tatanan sosial yang hidup dan ditaati suatu masyarakat. Proses univikasi dan kodivikasi suatu hukum tidak bisa dilepaskan dari manifestasi politik hukum,<sup>65</sup> tata hukum nasional,<sup>66</sup> dan norma-norma yang hidup di masyarakat.

Legitimasi sosiologis menghasilkan makna-makna baru yang disepakati, berfungsi mengintegrasikan makna-makna subyektif pada kelompok sosial yang berlainan, juga berarti proses menjelaskan dan membenarkan institusi dan situasi baru tersebut. Legitimasi 'menjelaskan tatanan kelembagaan' disebut pula dengan legitimasi kognitif yaitu dengan memberikan kesahihan pengetahuan kepada makna-maknanya yang sudah diobyektivikasi. Sedangkan legitimasi 'membenarkan tatanan kelembagaan' atau disebut legitimasi normatif yaitu dengan memberikan kualifikasi norma

anjaran, perintah dan larangan yang bersifat praktis.

Disandangnya legitimasi sosiologis suatu pranata sosial dengan sendirinya telah mengendalikan perilaku individu dengan cara membuat pola-pola perilaku yang telah didefinisikan. Legitimasi sosiologis ini diperoleh selama berlangsungnya sosialisasi menjadi perantara internalisasi ke dalam kesadaran individu atas stuktur dunia sosial yang diobyektivikasi.<sup>67</sup> Selama berlangsungnya sosialisasi terjadi pendefinisian kenyataan sosial secara timbal-balik, sekaligus menjadi kendali sosial yang *inherent* dalam pelebagaan itu sendiri, terlepas dari mekanisme sanksi yang secara khusus dibentuk untuk menopang institusi itu.<sup>68</sup>

Diterimanya suatu universum dalam pranata sosial hukum Islam yang dilembagakan berarti mendapatkan legitimasi sosiologis, menandai wujud integrasi dasar pengetahuan semua kelompok sosial budaya,<sup>69</sup> dan telah mengeliminasi prinsip-prinsip subyektif dari kepentingan-kepentingan mereka, sehingga produk pranata sosial yang dihasilkan bersifat obyektif, terlepas dari manipulasi atau penyelewengan kelompok kepentingan.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan-Sejarah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, 1990, h. 134. Bagian dari legitimasi sosiologis, berupa legitimasi yang memberikan teori-teori eksplisit dan praktis terhadap sektor yang dilegitimasi, merupakan legitimasi tingkat ketiga, setelah melewati legitimasi tingkat kedua berupa perumusan proposisi-proposisi teoritis dalam suatu bentuk yang bersifat umum, dan legitimasi tingkat pertama ketika terjadi pengalihan suatu sistem obyektifikasi linguistik mengenai pengalaman manusia. Lihat: Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan atas Kenyataan-Sejarah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, h. 135-136.

<sup>65</sup> Politik hukum merupakan pilihan hukum yang akan diberlakukan sekaligus pilihan tentang hukum yang akan dicabut atau tidak diberlakukan yang kesemuanya dimaksudkan untuk mencapai tujuan negara. Lihat Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, edisi revisi, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2010), h. 1.

<sup>66</sup> Tata hukum (*recht orde*) ialah susunan hukum, artinya memberikan tempat yang benar kepada hukum. Berarti pula, menyusun dengan baik dan tertib aturan-aturan hukum dalam pergaulan hidup, supaya ketentuan yang berlaku tidak saling bertentangan. Lihat R. Abdoel Djamali, *Pengantar Hukum Indonesia*, cet. ke-3, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), h. 5. Kajian tata hukum berkaitan erat dengan kajian politik hukum yaitu *legal policy* tentang hukum yang diberlakukan atau tidak diberlakukan untuk menciptakan sistem hukum nasional guna mencapai cita-cita bangsa dan tujuan Negara. Lihat Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, h. 2.

<sup>67</sup> Terdapat dua bentuk sosialisasi, yaitu sosialisasi primer terjadi pada masa kanak-kanak sampai usia dewasa, sedangkan sosialisasi sekunder merupakan internalisasi sejumlah subdunia kelembagaan atau yang berlandaskan lembaga. Karena itu lingkup jangkauan dan sifatnya ditentukan oleh kompleksitas pembagian kerja dan distribusi pengetahuan dalam masyarakat yang menyertainya. Lihat: Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan atas Kenyataan-Sejarah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, h. 190-199.

<sup>68</sup> Yang dimaksud sanksi khusus adalah sanksi yang sengaja ditambahkan untuk memperkuat legitimasi sosiologis dan legitimasi religius. Lihat Peter L. Berger, *Langit Suci-Agama Sebagai Realitas Sosial*, 1994, h. 39.

<sup>69</sup> Integrasi makna atau hubungan makna di antara berbagai lembaga merupakan bentuk integrasi sosiologis yang bersifat subyektif, sedang bentuk integrasi obyektif menyangkut menghubungkan makna universum dalam masyarakat secara keseluruhan, merupakan syarat wujudnya legitimasi pranata sosial yang dilembagakan. Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan atas Kenyataan-Sejarah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, h. 118.

<sup>70</sup> Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 35.



Prinsip obyektivitas tersebut menentukan langkah upaya rekayasa sosial (*social engineering*) suatu tatanan masyarakat baru, artinya pranata sosial tersebut tidak sekedar mengukuhkan pola-pola kebiasaan dan tingkah laku yang hidup di masyarakat, melainkan juga untuk mengarahkannya kepada tujuan-tujuan yang dikehendaki, menghapuskan kebiasaan yang sudah tidak sesuai dan menciptakan pola-pola baru yang lebih selaras dengan perkembangan masyarakat. Salah satu pendekatan yang dapat mengantarkan konstruksi pranata sosial hukum Islam sebagaimana dideskripsikan, adalah pendekatan *maqâshid al-syarî'ah* untuk mewujudkan *mashlahah* yaitu *jalb al-mashâlih wa daf'u al-dharar*.<sup>71</sup>

*Mashlahah* adalah segala sesuatu yang dapat mewujudkan kebaikan dan terhindarnya segala macam *madharrah* atau *mafsadah* (bahaya atau kerusakan) dalam kehidupan manusia.<sup>72</sup> Kebaikan itu terwujud melalui usaha meraih (الحضار) kebaikan atau usaha menolak (ازالة) hal-hal yang menjadikan penyebab kerusakan.<sup>73</sup> Hal ini berarti terdapat upaya menciptakan kondisi (*condition*) atau syarat yang memungkinkan terwujudnya keadaan agar agama, jiwa, akal, keturunan dan harta hamba terjaga dari ancaman kerusakan. Dalam pandangan al-Bûthî kualifikasi kebaikan tersebut bersifat universal meliputi kehidupan manusia (*public interest*) sebagai hamba Allâh di muka bumi.<sup>74</sup>

Konstruksi *mashlahah* sebagai universalitas beragama ke dalam suatu tatanan sosial, maka kehadiran tatanan sosial itu

dapat diterima oleh masyarakat yang memiliki ragam karakteristik. Konstruksi pranata sosial semacam ini tidak menuntut nomenklatur hukum Islam secara eksplisit, karena *mashlahah* hukum Islam telah menjadi bagian integral pranata sosial itu. Penerapan hukum Islam seperti itu dapat terwujud dan terstruktur dalam tatanan sosial masyarakat yang memiliki ragam sosio-religio dan kultur serta politik.

Prinsip-prinsip fundamental dan universal konsep *mashlahah* tersebut disosialisasikan kepada masyarakat dengan bahasa dan simbol yang telah akrab dan bergeser menjadi fundamen-fundamen atau kaidah sosial. Pengetahuan dan kesadaran masyarakat yang bermuatan kaidah-kaidah sosial tersebut tereksternalisasi dalam interaksi antar individu dalam pergaulan sehari-hari masyarakat.<sup>75</sup> Eksternalisasi yang didasarkan atas pengetahuan masyarakat ini dibutuhkan pelembagaan untuk menjaga stabilitas tatanan sosialnya, yang disebut tahap obyektivasi.

Dengan obyektivasi tatanan sosial hukum Islam bidang *mu'âmalah*, masing-masing individu introspeksi diri pada peran masing-masing melalui proses sosialisasi, dan berarti pula masuk tahapan internalisasi atas tatanan sosial hukum Islam obyektif. Proses internalisasi ini tentu tidak selalu bisa berjalan maksimal, karena akan muncul subyektifitas baru dan bahkan perlawanan terhadap tatanan sosial hukum Islam obyektif tersebut. Keadaan ini akan melahirkan

<sup>71</sup> Ibn Zaghîbah 'Izz al-Dîn, *Al-Maqâshid al-Âmmah li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Safwah li al-Tabî'ah wa al-Nasr wa al-Tauzî', 1996), h. 53-69.

<sup>72</sup> Abû Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushul*, Vol. 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.), 286.

<sup>73</sup> Muḥammad Sa'id Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Bayrût: Muasasah al-Risâlah, 1982), h. 23. Rûhî al-Baalabakî, *Al-Mawrid - A Modern Arabic English Dictionary*, (Bayrût: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1995), h. 426 dan 546.

<sup>74</sup> Muḥammad Sa'id Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, h. 23

<sup>75</sup> Konsep perubahan sosial, termasuk transformasi historis berskala luas adalah prestasi aktor manusia, hasil tindakan mereka, baik bersifat individual maupun kolektif. Jenis aktor individual: orang biasa dalam kegiatan sehari-hari; individu yang karena kualitas pribadinya yang khas, seperti nabi, kepala suku dan lain-lain; orang yang menduduki posisi luar biasa karena mendapat hak istimewa, seperti raja, manajer, anggota badan legislatif dan sebagainya; dan pemimpin dalam berpikir seperti rasul, filosof, intelektual dan lain-lain. Sedang jenis aktor kolektif gerakan rakyat biasa seperti people power dan aktivitas elite yang berkuasa. Lihat Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, alih bahasa oleh Alimandan, (Jakarta, Prenada Media Group, 2004), h. 305-324

dialektika berkelanjutan untuk mencapai tatanan sosial hukum Islam yang lebih sempurna dan mendapatkan status legitimasi sosiologis yang lebih luas.

Proses konstruksi sosial akan memasuki momen menentukan ketika berada pada tahap obyektivasi dunia intersubjektif dari kesadaran individu-individu dalam masyarakat yang dilembagakan. Pada tahap ini masing-masing individu oleh Berger disebut sedang memanifestasikan dan menyesuaikan diri dalam produk-produk kegiatan manusia yang tersedia, baik bagi produsen-produsennya maupun bagi orang lain sebagai unsur dari dunia bersama. Obyektivasi ini bertahan lama sampai melampaui batas tatap muka dimana mereka dapat memahami secara langsung atas kenyataan tatanan sosial hukum Islam bidang *mu'amalah* obyektif.

Dengan mendapatkan legitimasi religius dan sosiologis, maka kerawanan subyektivitas individu dan kelompok sosial dengan mudah diarahkan kepada makna obyektif. Dan kerawanan atas perlawanan subyektivitas individu dan kelompok sosial tersebut bisa diposisikan sebagai melanggar norma agama dan norma sosial yang akan memperoleh sanksi agama dan sanksi sosial. Seluruh pelaku yang melanggar pranata sosial hukum Islam yang telah mendapatkan legitimasi religius dan sosiologis, secara akal sehat (*commonsense knowledge*) dapat dianggap telah melanggar legitimasi agama dan legitimasi sosiologis karena melampaui batas-batas kenyataan hidup sehari-hari dari kehidupan individu dan kelompok sosial masyarakat.<sup>76</sup>

## Penutup

Konstruksi pranata sosial hukum Islam bidang *mu'amalah* sebagaimana telah diuraikan sejalan dengan teori sosiologi

bahwa suatu tatanan masyarakat yang mengakomodasi keseluruhan norma yang dipegangi masyarakat, mampu menciptakan hubungan-hubungan yang tetap dan teratur antar anggota masyarakat.<sup>77</sup> Dalam ilmu hukum, tatanan sosial yang mengakomodasi norma kebiasaan,<sup>78</sup> norma kesusilaan<sup>79</sup> menjadi norma hukum,<sup>80</sup> maka tatanan sosial tersebut akan ditaati, dijadikan acuan dalam mengatur kehidupannya, dan bisa menjaga stabilitas masyarakat.

Peluang menjadikan norma agama sebagai dasar pengetahuan yang diyakini dan dipegangi masyarakat terdapat dalam proses konstruksi tatanan sosial melalui sosialisasi sebagai bagian internalisasi. Hal ini didasarkan pada teori bahwa dasar-dasar tatanan sosial bukan hanya ditentukan kekuatan kekuasaan dan pemaksaan oleh hukum menurut Hobbes (1588-1679 M),<sup>81</sup> atau karena kontrak (kesepakatan) bertemunya antar kepentingan menurut pandangan John Locke (1632-1704 M) dan

<sup>77</sup> Lihat Anthony Giddiens, Daniel Bell, Michael Forse, etc., *La Sociologie Histoire et Idees*, alih bahasa oleh Ninik Rochani Sjams dengan judul "Sosiologi – Sejarah dan Berbagai Pemikirannya", (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), h. 107.

<sup>78</sup> Norma kebiasaan adalah norma yang dekat sekali dengan kenyataan (norma sosial). Apa yang biasa dilakukan orang, itulah yang kemudian bisa menjelma menjadi norma kebiasaan, melalui uji keteraturan, kejelasan dan kesadaran untuk menerimanya sebagai kaidah oleh masyarakat. Lihat Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, h. 14.

<sup>79</sup> Norma (tatanan) kesusilaan merupakan kebalikan dari tatanan kebiasaan. Kalau norma kebiasaan mutlak berpegang pada kenyataan tingkah laku masyarakat, maka norma kesusilaan justru berpegang kepada ideal yang masih harus diwujudkan dalam masyarakat, termasuk norma agama. Lihat Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, h. 17.

<sup>80</sup> Norma hukum bergerak di antara norma kebiasaan dan norma kesusilaan. Norma hukum sengaja diciptakan, dimodifikasi untuk kepentingan dan tujuan tertentu sebagai legitimasi sekunder. Ciri yang menonjol norma hukum yang "murni", yaitu dibuat secara sengaja untuk tujuan tertentu. Proses pembuatannya, bisa dilihat, bahwa tatanan ini didukung oleh norma-norma yang secara sengaja dan sadar dibuat untuk menegakkan suatu jenis ketertiban (*maslahah*) tertentu dalam masyarakat. Lihat Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, h. 15.

<sup>81</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, alih bahasa oleh Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, dengan judul "Teori Keadilan – Dasar-Dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara", (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 305. Term *the ultimate reality* dalam pandangan sosiologi ada pada ranah empiris berbeda dengan pandangan agama yang menjangkau ranah transendental (wahyu).

<sup>76</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci-Agama Sebagai Realitas Sosial*, h. 46.

Adam Smith (1723-1790 M),<sup>82</sup> tetapi juga ditentukan oleh nilai dan norma tertentu yang berasal dari sumber realitas tertinggi (*the ultimate reality*) menurut Parson,<sup>83</sup> yang terintegrasi ke dalam tatanan sosial suatu masyarakat.

### Pustaka Acuan

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama-Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Auda, Jassir, *Maqâshsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, London-Washington: The IIT Press, 2008.
- Berger, Peter L., *Langit Suci-Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- , “Problema dan Agenda” dalam *Sisi Lain Tuhan (The Other Side of God)-Polaritas dalam Agama Agama Dunia*, Yogyakarta: Qirtas, 2003.
- , dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Bûthî, al-, Muḥammad Sa'îd Ramadhân, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Bayrût: Muasasah al-Risâlah, 1982.
- Dhavamony, Mariasusai, *Phenomenology of Religion*, alih bahasa oleh Kelompok Studi Agama Driyarkara, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-1, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Dortier, Jean Francois., tentang “Max Weber Sosiolog Modernitas” dalam Philippe Cabin & Jean Francois Dortier (ed), *Sosiologi-Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, alih bahasa Ninik Rochani
- Sjams, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.
- Ghazali, al-, Abû Hamid., *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushul*, Vol. 1, Bayrût: Dâr al-Fikr, 2000.
- Giddiens, Anthony (et.al), “*Sosiologi-Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*”, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.
- Hadiwijono, Harun., *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1985.
- Hendropuspito, D., *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000.
- Hiadayat, Deddy, *Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi* dalam Jurnal Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia, Vol. III., Jakarta: IKSI dan ROSDA, 1999.
- ‘Izz al-Dîn, Ibn Zaghîbah, *Al-Maqâshid al-Âmmah li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Safwah li al-Tabî'ah wa al-Nasr wa al-Tauzî', 1996.
- Kadir, Muslim A., *Dasar-Dasar Praktikum Keberagamaan dalam Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2011.
- Khalâf, Abdul Wahâb, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Jakarta: Al-Majlis al-A'lâ al-Indonisi li al-Da'wah al-Islâmiyah, 1972.
- Muslih, Mohammad, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Keilmuan-Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Parera, Frnas M., “Menyingkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber” Pengantar Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan-Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Poloma, Margaret (ed), *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.

<sup>82</sup> W. Friedmann, *Legal Theory*, alih bahasa oleh Muhammad Arifin, dengan judul “Teori dan Filsafat Hukum – Telaah Kritis atas Teori-Teori Hukum (Susunan I), (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 79.

<sup>83</sup> Anthony Giddiens, (et.al), “*Sosiologi-Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*”, h. 107.

- Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika-Pengantar Dialektika dan Ilmu*, Bandung: Pustaka Grafika, 1999.
- Praja, Juhaya S., *Hukum Islam di Indonesia-Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Rahardjo, Satjipto, *Ilmu Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1996.
- Ritzer, George, dan Douglas J. Goodman, *Modern sociological Theory, 6<sup>th</sup> Edition*, alih bahasa oleh Alimandan dengan judul "*Teori Sosiologi Modern*", Edisi ke 6, Jakarta: Prenada Media Group, 2008.
- Riyanto, Geger, *Peter L. Berger – Perspektif Metateori Pemikiran*, Jakarta: LP3ES, 2009.
- Salâm, al-, 'Izz al-Dîn ibn 'Abdu, *Qawâ'idu al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t..t.
- Tafsir, Ahmad., *Filsafat Umum-Akal dan Hati sejak Thales sampai James*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1992.
- Zeitlin, Irving M., *Memahami Kembali Sosiologi-Kritik terhadap Teori sosiologi Kontemporer*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998.
- Zuhaily, al-, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Vol. I, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1988.